

Publié dans / Published as:

Dousset, Laurent 2015. « De l'humanisation de la géographie : conceptions et organisations foncières dans le Désert de l'Ouest australien ». In C. Travesi & M. Ponsonnet (eds), *Les conceptions de la propriété foncière à l'épreuve des revendications autochtones : possession, propriété et leurs avatars*. Marseille : pcp, p. 95-115.

* * *

De l'humanisation de la géographie : Conceptions et organisations foncières dans le Désert de l'Ouest australien

Laurent Dousset (EHESS)

Aix-Marseille Université, CNRS, EHESS — CREDO (UMR7308)

Permettons-nous un postulat très général pour commencer — un postulat que l'on retrouve sous forme parfois explicite, mais plus souvent implicite, dans la grande majorité des travaux anthropologiques — et affirmons que tout ensemble social — quelle qu'en soit la définition, le contenu ou le contour — répond à trois déterminants de base qui le constituent et qui (lui) permettent de (s') l'identifier : des individus, de l'histoire, des lieux.

Des *individus* d'abord en ce que ces collectifs ou ensembles sociaux se donnent des *mécanismes de recrutement* de leurs membres : tout le monde n'en fait pas partie ; et pour en faire partie il est nécessaire de répondre à un certain nombre de conditions, d'exigences, de particularités. Il peut s'agir de la parenté, qui définit par exemple que tout membre doit se situer en ligne de descendance directe d'un ancêtre réel ou mythique. Il peut s'agir de l'acceptation des conditions générales pour rejoindre un forum de discussion sur internet. Ou encore, des critères d'obtention de la nationalité.

De *l'histoire* ensuite, car par l'interaction réelle ou reconstruite de ses membres anciens et actuels se fabrique une mémoire partagée qui illustre, explique et souvent même justifie les manières particulières de faire et de penser. Il s'agit des normes et valeurs et de leur ontogénèse dans les mythes, du style d'écriture et d'interaction et des valeurs particulières véhiculées dans le forum dont nous parlions, avec la commémoration de ses créateurs et l'acceptation de l'ingérence de ses modérateurs ; ou il s'agit encore des héros et événements nationaux qui appellent au respect et à l'adhésion.

Enfin, dernier déterminant élémentaire, le *lieu* ou le *territoire*. Il est nécessaire qu'un collectif puisse être situé, retrouvé, identifié, localisé dans un espace, que ce dernier soit géographique au sens cardinal du terme ou virtuel. Il faut au moins une boîte aux lettres, une adresse ou un nom de domaine sur la toile. Il doit exister un territoire ou une étendue géographique, un lieu de résidence, un lieu d'origine, un lieu d'action ; des frontières nationales, avec leurs douanes et leurs gardes. C'est la matérialisation plus ou moins explicite et la mise en pratique de ces trois conditions qui permettent de distinguer le « nous » des « autres », l'intérieur de l'extérieur, les membres, qu'ils soient familiers ou non, des étrangers. Aussi banales qu'elles

puissent paraître, il s'agit de conditions qui semblent à première vue valables à toute échelle, que l'on se situe au niveau des Etats, de la tribu australienne ou de la communauté virtuelle. Si nous pouvons raisonnablement accepter ce postulat général, nous observons en même temps que la réalité est souvent considérablement plus complexe lorsque l'on tente de comprendre et de penser non plus ces trois conditions en tant que « conditions », mais de pénétrer leurs contenus et leurs modalités particulières. Il nous faut alors faire face à deux types de problèmes, l'un intrinsèque, l'autre extrinsèque ou liminal.

Pour ce qui est du premier problème, disons simplement que les règles de recrutement, les critères particuliers retenus dans la construction d'une mémoire collective et la nature de l'appréhension de la géographie, sont loin d'être toujours comparables d'une société à une autre sans opérer de considérables réductions analytiques. Les termes de référence sont parfois si distants les uns des autres que les quelques généralités que nous venons d'évoquer deviennent difficilement perceptibles, ou même disparaissent. Ceci est particulièrement vrai dans certains cas, et particulièrement flagrant dans certains domaines. Ce chapitre illustre celui de ladite idée de propriété foncière dans le bloc culturel du Désert de l'Ouest australien. Nous verrons que les trois conditions évoquées non seulement s'y entremêlent à tel point que leur les discerner devient un exercice difficile. En outre, dans ce contexte particulier, les références de bases de ce que sont, dans leurs formes les plus neutres, un mode de recrutement, une mémoire partagée et un territoire, en deviennent difficilement identifiables. Le second problème, plutôt liminal, ne fera pas l'objet de discussion dans ce chapitre mais mérite néanmoins d'être évoqué. Même dans les cas où les mécanismes de recrutement, ou encore l'identification des frontières géographiques et territoriales sont explicités, la réalité des pratiques nous fournit souvent une panoplie de cas pour lesquels le doute s'installe aux yeux des acteurs eux-mêmes, et où les règles semblent être inapplicables sans subir des interprétations et réinterprétations. Les « étrangers » qui vivent sur le territoire depuis des décennies sont-ils des citoyens et doivent-ils donc posséder le droit de vote et participer à la formulation du destin commun de la nation ? Il s'agit là de questions auxquelles les réponses ne peuvent être qu'idéologiques, politiques ou morales, car le propre des normes et valeurs sociales est de ne pas inclure le potentiel du cas particulier. Dans le Désert de l'Ouest australien, objet de notre discussion, il va sans dire que de tels cas liminaux existent également. Malgré l'intérêt méthodologique tout particulier qu'ils comportent, nous ne nous y attarderons guère et ne ferons qu'exposer les normes et valeurs telles qu'elles semblent reconnues par leurs membres ; même si, exprimées sous formes de règles ou même de lois émiques, nous le verrons, elles se caractérisent par une part considérable de potentiel d'agencement et de discussion.

1. Le Désert de l'Ouest australien

Posons d'abord le contexte de notre analyse. Région la plus aride occupée par l'humanité avant la révolution industrielle, nous disent les archéologues (Gould 1967:273), le Désert de l'Ouest, couvrant plus de 600.000 kilomètres carrés, est composé des déserts Sandy, Gibson et Great Victoria et s'étend de Yalata dans le sud-est à Jigalong dans le nord-ouest. La quarantaine de sociétés aborigènes qui l'habitent, et qui sont parmi les dernières à être entré « en contact » avec les pouvoirs coloniaux — pour certaines seulement dans les années 1950 (Dousset 2011b) — sont identifiées comme des groupes dialectaux, dont la définition est davantage fondée sur une communauté du parler et de l'agir que sur des critères que l'on voudrait permanents et « objectifs » ; nous y reviendrons.

Certains de ces groupes ont fait histoire en anthropologie. On pensera tout particulièrement aux Pitjantjatjara avec les travaux quelque peu polémiques de Yengoyan (1968) sur les systèmes à sections, aux Pintupi avec les publications de Myers (1986) et leur art pointilliste à l'australienne, ou encore aux Mardu (ou Martutjarra), évoqués dans le film *Rabbit-Proof*

Fence (2002) et les monographies de Tonkinson (1978). Ces sociétés sont également devenues célèbres en anthropologie par les conclusions trop rapides de certains de nos ancêtres anthropologues qui alors les appelaient communément la société « Aluridja ». On ne citera que Lévi-Strauss (1967:231, 251 et figure 56, p. 249) qui, faute d'avoir entrevu les mécanismes qui articulent leurs systèmes de parenté, se basant sur l'ethnographie d'Elkin (1938-40), les rangea parmi les systèmes dits « aberrants » (Dousset 2003b).

Ces divers groupes du Désert de l'Ouest ne peuvent être identifiées comme des tribus au sens des définitions proposées jadis en l'anthropologie (cf. Berndt 1959, De Heusch 1997, Godelier 1973). En effet, elles ne se définissent pas comme de véritables unités politiques, ne sont pas obligatoirement à dominante endogame, et leurs territoires ou frontières ne sont pas identifiables sans contorsions conceptuelles considérables. Berndt (1959) suggérait ainsi d'utiliser le terme « société » à leur égard plutôt que « tribu ». Pour mieux comprendre ce paysage, il nous faut d'abord noter que, dans cette région, la langue, le parler, n'est pas le propre des humains mais fut placé par des être mythiques dans l'espace de sorte à ce que chaque site et chaque région possède son dialecte particulier (Hamilton 1982, Rumsey 1989). Lorsque les individus migrent d'une région dialectale à une autre, ils n'emportent pas avec eux leur identité linguistique mais doivent s'adapter au parler de leur nouvelle résidence. Ce n'est que récemment, par le contact avec l'administration occidentale qui exigeait des appellations tribales dans leurs recensements, que les noms de ces dialectes se sont plus ou moins fixés (et pour certains ont été inventés) et ont été associés à des individus et familles pour constituer des quasi-tribus. Pourtant, même après cette fixation, ces nouvelles identités « tribales » sont restées sujettes à discussion. Ainsi, l'ensemble du Désert de l'Ouest doit être considéré comme une chaîne continue constituée de ces identités « tribales », ou disons plutôt dialectales (par exemple Breen 1981 :275), et non comme un ensemble d'entités socio-territoriales démarquées. Citons un exemple illustrant les confusions. Les Pitjantjatjara s'appellent eux-mêmes ainsi car ils utilisent *pitjantja* pour exprimer le verbe « aller » et marquent cette particularité comme étant la leur. Leurs voisins à l'est, les Yankunytjatjara, s'en distinguent en effet par l'utilisation de *yankunytja* pour ce même verbe. À l'ouest des Pitjantjatjara se situent les Ngaatjatjarra, qui se caractérisent par l'utilisation du pronom *ngaatja* pour « ceci ». Ces derniers se distinguent à leur tour des Ngaanyatjarra à l'ouest qui, comme le nom l'indique, emploient *ngaanya* pour ce même pronom. Toutefois, les Ngaatjatjarra tout comme les Ngaanyatjarra utilisent également *pitjantja* pour le verbe « aller » qui serait pourtant une particularité des Pitjantjatjara, de sorte à ce que l'idiosyncrasie ne fonctionne pas envers leurs voisins immédiats à l'est ; et ainsi de suite. En outre, personne n'est capable de dire où commence le pitjantjatjara et où s'arrête le ngaatjatjarra, par exemple. Et personne, pas même les intéressés eux-mêmes, n'est capable d'identifier sans ambiguïté à quel groupe dialectal il appartient, surtout dans les zones limitrophes (Douglas 1971, Miller 1971). Au contraire d'autres régions australiennes, donc, la langue est, dans le Désert de l'Ouest, un marqueur identitaire faible et ambigu pour les acteurs eux-mêmes.

Les groupes dialectaux, identifiés aujourd'hui dans un contexte de revendications foncières et politiques fondées entre autres sur des démarcations exigées entre groupes socioculturels (cf. les chapitres de Fache, Travesi dans cet ouvrage) et linguistiques, n'étaient jadis pas les points d'ancrage de l'appartenance. D'un côté, les gens étaient membres de petits groupes régionaux composés de quelques familles qui avaient l'habitude de résider dans une région particulière et qui étaient largement exogames ; et de l'autre côté, il s'identifiaient et s'identifient encore à l'ensemble du Désert de l'Ouest dont ils considèrent les habitants comme des semblables par leur système de croyance et, malgré les variations dialectales, par leur langage partagé. Une autre caractéristique qu'ils s'attribuent collectivement est leur mode de vie de chasseurs-cueilleurs particulièrement accentué dans cette région de l'Australie.

Autant la notion de chasseurs-cueilleurs ou de chasseurs-collecteurs, comme certains on suggéré de les nommer, est discutable en leurs termes généraux car, comme l'expliquait déjà Arcand (1988:41 ; voir aussi Kelly 1995), elle « repose sur la thèse d'un déterminisme techno-économique qui regroupe les sociétés humaines selon leurs modes de subsistance en assumant que ceux-ci ont un effet déterminant sur l'ensemble de la vie sociale », que les critères qui sont utilisés à sa caractérisation s'expriment en degrés plus qu'en critères objectifiables, et que « la catégorie est maintenue, même si on ne sait plus très bien comment la définir » ; autant ces mêmes critères semblent pourtant adaptés dans le contexte particulier du Désert de l'Ouest, au contraire des sociétés qui occupent les zones plus tropicales. Steward (1972), Testart (1977 & 1979) et la majorité des auteurs qui ont contribué à la première conférence *Man the Hunter* (Lee & De Vore 1968) semblaient s'être mis d'accord sur le fait que les chasseurs-collecteurs sont des sociétés qui extraient leurs besoins directement de leur environnement sans se donner à l'horticulture ou à l'élevage. Ces sociétés sont caractéristiques d'une faible densité démographique et de l'absence de résidences durables, sont nomades et ne pratiquent pas ou peu le stockage, sont acéphales et ont une seule division sociale du travail; fondée sur le genre.

Les sociétés ou groupes dialectaux du Désert de l'Ouest répondent en effet à ces critères. Prenons à ce sujet et pour l'analyse qui suivra dans ce chapitre le cas du groupe que nous connaissons le mieux, les Ngaatjatjarra, afin d'illustrer le propos. Au nombre de 500 individus sur une surface de 100.000 kilomètres carrés environ, les Ngaatjatjarra vivaient, il y a à peine 50 ans, dispersés sur leur territoire en petits groupes familiaux, nomadisant de point d'eau en point d'eau sur des distances qui comptaient souvent plus de 20 kilomètres journaliers, chassant du gibier en prédominance reptilien et collectant des graminées et autres légumes ou racines sauvages au passage, et ne construisant qu'exceptionnellement des abris plus ou moins durables sous la forme de huttes couvertes de branchages (Dousset 2011a).

Hormis le *ngangkari* ou *maparn*, appelés *medecine-man* ou *clever man* en anglais, personnages capables de soigner, de détruire la vie et de voyager sous forme d'esprit-animaux, aucune spécialisation ne caractérise leur division sociale du travail si ce n'est que chaque sexe possédait et possède encore de nos jours ses outils, ses compétences, ses droits et ses obligations. La spécialité des hommes était celle de chasser le gros gibier, tels les marsupiaux, plutôt rares ; alors que celle des femmes consistait en la récolte et préparation des aliments de nature végétale pour le groupe domestique tout en s'occupant de la progéniture en bas âge. Hormis les savoirs et rites partagés et collectifs, chaque sexe possède en outre ses propres rituels et sa propre mythologie.

Caractéristique commune des sociétés australiennes, le pouvoir politique se concentre essentiellement dans les savoirs religieux auxquels tout homme et toute femme peut, au moins en principe, accéder à force d'apprentissage et lorsqu'il gagne en maturité ; et les droits et obligations des uns et des autres sont véhiculés par le système de parenté qui, tout en étant classificatoire et sans limite d'extension d'applicabilité (Turner 1980, parmi d'autres), norme les comportements entre individus : obligations de redistribution et d'obéissance envers les frères de mère et les sœurs de père réels ou classificatoires, réciprocité entre cousins croisés, évitement des beaux-parents réels ou potentiels, etc.

Hormis ce système de parenté et les règles de mariages qui fondent la capacité à distribuer les individus dans l'espace et à démultiplier et diversifier les droits d'accès aux ressources matérielles et immatérielles (Dousset 2012 ; voir aussi le concept de *shifting webs* dans Keen 2002), la majorité des groupes dialectaux du Désert de l'Ouest, dont les Ngaatjatjarra, connaissent également des systèmes à sections. Ces derniers sont des abstractions des catégories de parents regroupant l'ensemble des membres du groupe, et par extension en principe l'humanité entière, dans quatre grandes classes avec pour chacune des devoirs rituels spécifiques, et reliant l'ensemble par le biais d'un schéma d'interrelation typifié (voir Fache,

ce volume, pour d'autres exemples de ces organisations sociales complexes relativement spécifiques à l'Australie). Dans le cas des Ngaatjatjarra, ces quatre classes nommées sont les mères, frères de mère et beaux-pères pour la première, les pères, sœurs de père et belles-mères pour la seconde, les sœurs et frères pour la troisième et les cousins croisés et épouses/époux pour la quatrième.

Le système de parenté et les sections, système que l'on englobe souvent sous l'appellation générale d'organisation sociale en Australie, incluant un véritable code des bonnes conduites, constituent ainsi l'un des deux domaines qui articulent l'interrelation humaine et la place de chaque individu dans la toile sociale ; l'autre étant l'affiliation ou, permettons-nous d'utiliser ce terme avant de le discuter plus en avant, la « propriété » foncière.

2. La « propriété » foncière : quelques considérations générales

La « propriété » appartient à cet ensemble de notions qui sont si couramment utilisées en anthropologie et dans d'autres disciplines qu'on en oublie l'une de leurs caractéristiques essentielles : elles ne sont que difficilement généralisables sans devoir les redéfinir et les réexpliquer pour chaque contexte, domaine et époque particuliers. Ceci est à tel point vrai que le mot « propriété » finit dans certains cas par devenir un contenant, un simple label ou marqueur approximatif de contenus qui y sont rangés soit par facilité, soit par approximation, soit par postulat. Rien qu'en nous limitant à l'histoire philosophique, juridique et idéologique occidentale qui ont informées l'anthropologie, de Hobbes à Locke, de Blackstone à Hume ou Ricardo, sans parler des philosophes Grecs et Romains, ou encore de Saint-Augustin et d'autres penseurs et théologiens, nous constatons rapidement à quel point la notion fit débat et polémique au sein même d'un ensemble socioculturel, l'Occident, qui a pourtant souvent tendance à se penser comme peuplé de semblables.

On pourra étudier le chapitre d'Aubin et Narath (ce volume) afin de saisir l'évolution juridique et politique de la notion de propriété (distinguée de celle de possession) dans la pensée occidentale. Dans le cas particulier étudié ici, toutefois, nous allons nous pencher sur les définitions et emplois proposés par William Blackstone dans son *Commentaries on the Laws of England* (1823), car c'est ce texte qui a défini le régime foncier accompagnant la colonisation australienne, et qui est encore présent de manière latente au sein même de la législation régissant les revendications foncières aborigènes (le *Native Title Act* de 1992). En effet, William Blackstone, autorité dans les questions juridiques du 18^{ème} et 19^{ème} siècles au Royaume Uni, fut une figure d'une importance incontestable car il définissait les conceptions informant les colons et leur mode d'occupation du sol australien fraîchement investi (cf. Reynolds 1992); mais aussi car il produit les bases de ce que nous allons entendre ci-dessous par le terme de « propriété forte », qui se rapproche de ce que Aubin et Narath (ce volume) décrivent comme « propriété privative ».

Blackstone estimait que la manière principale d'empêcher la tyrannie des puissants sur les communs était de définir et de respecter le droit de la propriété, en particulier foncière. Poussant l'argument jusqu'à ses extrêmes, il considérait qu'un propriétaire foncier devait avoir le droit de tuer tout intrus sur sa propriété entre le crépuscule et l'aurore, même s'il s'agissait d'un émissaire du roi. Il suggéra également que l'expropriation devait donner lieu à une compensation, et que la propriété foncière n'était pas identifiable par l'usage seulement, mais devait avoir subi des interventions humaines, des investissements en labeur répétés qui permettent, exprimons-le en des termes plus contemporains mais tout autant polémiques, de distinguer la « nature sauvage » de la « nature domestiquée ». Ainsi, pour ce qui est de Blackstone (1823) et de ses contemporains britanniques, nous pouvons conclure sur plusieurs points essentiels. D'abord l'idée, pas tout à fait nouvelle à son époque déjà, que la propriété foncière possède une valeur d'échange, en l'occurrence monétaire, qui peut donner lieu à des compensations. Ensuite, l'idée selon laquelle la propriété foncière est un droit exclusif

autorisant le propriétaire d'en interdire l'usufruit et même l'accès (cf. Van Griethuysen & Steppacher, ce volume). Enfin, que la propriété est marquée par le travail répétitif qui la distingue de domaines dans lesquels l'intervention humaine ne serait pas reconnaissable. Exprimons-le en des termes négatifs : des Aborigènes pour qui le foncier n'a pas de valeur marchande, qui n'interdisent pas l'accès à des étrangers, qui ne transforment pas l'environnement en y marquant des champs et en y introduisant des barrières, et qui sont des chasseurs-cueilleurs nomades, tels que nous les avons décrits ci-dessus, sont selon Blackstone dans l'incapacité juridique et sociologique à se faire reconnaître comme des propriétaires ou même des ayants droit (Glaskin & Dousset 2011). Quelle est donc cette propriété ou « possession » foncière aborigène qui ne semble répondre à aucun des critères que l'Australie d'origine occidentale — au travers des paroles de Blackstone et d'autres — fait siennes ? Avant de pouvoir interroger cette question plus avant, il nous faut rappeler un élément de base et proposer une distinction de principe. L'élément de base d'abord. Quelle que soit la définition anthropologique de la propriété, et quel que soit le contexte à partir duquel cette définition prend forme, il nous semble que la relation homme-espace, lorsqu'elle est disséquée en ses objets et acteurs constitutifs, se doit d'expliquer deux domaines. D'abord les modes d'identification, de classification et de cartographie de cet espace. Ensuite les obligations et droits particuliers ou génériques qui découlent de l'identification et de la classification sociale des individus ou groupes d'individus. Nous suggérons, comme il est coutume en anthropologie, d'entendre la rencontre entre classification ou organisation spatiale et classification ou organisation sociale comme étant celle qui produit un système nommé « organisation foncière ».

La distinction de principe, ensuite : nous avons déjà évoqué le système de parenté ci-dessus et nous évoquerons le système totémique ci-dessous. Il s'agit là de deux ensembles qui, de manière différente, contribuent à définir cette organisation foncière. Notons simplement au sujet de cette dernière qu'il s'agit d'identifier la logique de la reconnaissance sociocognitive de l'espace : s'agit-il de surfaces, de parcelles, de points ou sites seulement, d'aires d'influences etc., et, quels sont les caractéristiques qui dans une culture spécifique permettent de briser le continuum spatial en des entités reconnues ? Parenté et totémisme jouent ici un rôle important.

Dans cette rencontre entre conceptions et classifications de l'espace et organisation sociale qui produit le système foncier, nous devons également nous rappeler que la notion de propriété en général, et non seulement la propriété foncière, est, comme l'expliquent de nombreux chercheurs (Goody 1962, Harrison 1992, Bloch 1975, Whitehead 1983 etc.), d'abord une question de gestion des relations entre les individus *par rapport à la chose*, plutôt qu'une gestion de la relation entre les individus *et la chose*. S'il n'y avait qu'un seul être humain, la notion de propriété n'aurait guère de sens.

Considérant donc que l'idée de propriété est en premier lieu un ensemble de normes et de valeurs — dont certaines deviennent des règles ou des lois aux yeux des acteurs — qui articule l'interrelation humaine au sujet d'une chose ; et considérant la valeur d'exclusivité que nous avons retrouvé chez Blackstone au sujet de la propriété de type occidental qui deviendra en 1992 avec le *Native Title Act* la fondation du contexte juridique permettant aux groupes Aborigènes de revendiquer un titre foncier coutumier, nous pouvons suggérer une distinction de principe dont les termes ne font qu'indiquer les points d'opposition extrême. Le premier de ces termes serait celui de la « propriété forte », le second celui de la « propriété faible ». Le premier indiquerait une relation d'exclusivité entre individus ou groupes par rapport à la chose : le droit d'interdire l'accès à d'autres, le droit de pouvoir jouir en exclusivité de la chose au détriment d'autres, le droit de transformer la chose sans devoir prendre en considération les objectifs d'autres individus qui se trouvent dans des situations similaires, etc. Le second, la propriété faible, au contraire, définirait davantage un privilège ou

une priorité qu'une exclusivité. Ne confondons pas ici la propriété faible avec la notion de copropriété ou celle de possession. La propriété faible inclue les droits d'usage, de jouissance et de disposition comme ils furent définis dans le droit romain (cf. Aubin & Nahrath, ce volume), mais exclue le potentiel de l'exclusivité, et donc ne permettent pas au « propriétaire » ou titulaire de systématiquement et entièrement exclure l'accès des autres individus aux lieux ou aux ressources : la propriété est donc entière, mais la jouissance est partagée (voir aussi la notion de « possession » décrite par Van Griethuysen & Steppacher, ce volume). En outre, la propriété faible telle que nous la définissons à partir des Aborigènes du Désert de l'Ouest, est régie par des normes spécifiques de transmission des droits sur lesquels nous allons revenir. Illustrons cette propriété faible, particulièrement problématique lorsqu'elle est confrontée aux entendements et législations occidentaux, par un exemple ethnographique.

3. Système foncier dans le Désert de l'Ouest

En introduction à ce chapitre nous nous étions permis d'exprimer un certain nombre de généralités au sujet de la constitution d'un ensemble social, quels qu'en soient l'étendue, la définition ou le contour, fondée sur trois éléments essentiels que sont la mémoire collective, les modes de recrutements et l'ancrage spatial réel ou virtuel. Il fut également évoqué l'existence de situations dans lesquelles une mise en exergue de ces trois domaines paraissait particulièrement difficile, sinon purement analytique. Le système foncier des Aborigènes du Désert de l'Ouest illustre bien cette situation. Comme nous le verrons, histoire collective, histoire individuelle, mode de recrutement social et propriété ou affiliation territoriale évoquent des logiques à tel point imbriquées que les traiter les unes après les autres se révèle un exercice difficile, pour ne pas dire réducteur. L'écriture étant linéaire, il ne sera pas possible de procéder autrement. Tentons d'être à la fois aussi exhaustif et synthétique que possible.

Les principes qui règlent l'affiliation territoriale chez les Ngaatjatjarra sont très différents de ce que l'on connaît pour l'Occident ; ils ne sont pas exactement identiques non plus à ce que l'on peut trouver ailleurs en Australie, en particulier dans certaines contrées économiquement et écologiquement plus fortunées comme les tropiques. Loin d'être gérée par un principe de descendance et d'héritage, et donc de droits issus de la naissance et de la position d'un individu dans la toile sociale, cette affiliation est majoritairement assujettie chez les Aborigènes du Désert de l'Ouest à des événements particuliers de la vie des individus eux-mêmes. Certes, les lieux de naissance et de résidence des parents et des grands-parents jouent un rôle, mais d'autres facteurs occupent une place plus importante dans la détermination des lieux et sites pour lesquels un individu affirmera une responsabilité et donc des droits particuliers : celui de pouvoir et devoir y organiser et effectuer des rituels, par exemple. Chez les Ngaatjatjarra, l'affiliation foncière est en premier lieu une question d'accumulation de critères qui se superposent comme les couches d'un millefeuille. Plus un individu est capable d'accumuler de telles couches au sujet d'un site géographique, plus sa parole sera écoutée et respectée, et donc plus il possèdera du pouvoir à son sujet. Entendons ici le pouvoir comme une notion qui résume la capacité d'un individu à agir et à faire agir, et qui s'exprime dans cette région du monde comme l'autorité à pouvoir parler au sujet de la chose.

Ces divers critères qui, au fil de la vie vont construire de manière croissante ce pouvoir, sont le lieu de conception, le lieu de naissance, le lieu où le cordon ombilical sèche et finit par tomber, les lieux de résidence prolongée, les lieux pour lesquels un individu acquiert des savoirs religieux et rituels, les lieux de naissance et de résidence prolongées des ascendants proches, les lieux d'affiliation foncière des affins réels, ou encore le lieu où, dans le cas d'un homme, il fut initié. Sans aucun doute, le site où la personne est pensée avoir été conçue, le lieu de naissance, et les lieux pour lesquels elle acquiert des savoirs religieux importants sont

parmi les plus significatifs, car ils touchent à des domaines importants de la vie sociale et individuelle des Ngaatjatjarra : la construction de la personne et son placement dans la cartographie de la narration mythologique. Il nous faut pour mieux comprendre développer ici la cosmologie des habitants du Désert de l'Ouest.

Le cosmos, tout et chaque chose qui existe, est constitué de deux réalités distinctes. D'un côté le *Tjukurrpa*, souvent traduit par le Temps du Rêve et pensé, de manière erronée d'ailleurs, comme un temps ancestral et primordial seulement. Certes, *Tjukurrpa* désigne ce temps mythique lorsque la terre était amorphe, sans contours ni contenus, sans montagnes ni rivières ni animaux ou plantes, sans règles ni même valeurs. Un temps ancestral lors duquel des héros ou figures mythologiques construisirent et façonnèrent par leurs multiples aventures ce que nous observons aujourd'hui. Ils créèrent aussi les premiers humains, les règles sociales qui régissent leurs interactions, leurs émotions, leur organisation sociale. Il s'agit de mythes d'origine. Mais ce temps du *Tjukurrpa* continue également à exister ou à coexister aujourd'hui et de tout temps de sorte à ce que, comme l'exprimait Stanner (1979), « il n'est pas possible de 'fixer' le Temps du Rêve : il était et est encore partout-toujours », ce dernier terme étant un néologisme anglais, *the everywhere*, qui fut depuis adopté par les anthropologues.

A côté d'être ce temps primordial, le *Tjukurrpa* constitue surtout la dimension qui définit l'essence de la réalité, ce temps et ce lieu où les choses qui existent sont créées et définies, et où leurs schémas existentiels sont dessinés afin qu'elles puissent s'épanouir dans le monde tangible, le *hic et nunc*, le *Mularrpa*. *Tjukurrpa* et *Mularrpa* sont les deux faces de la même pièce de monnaie, l'une essentielle, l'autre existentielle. Tout ce qui peut être observé dans le *Mularrpa*, où vivent les hommes, doit être lié à sa contrepartie sous forme plus ou moins métaphorique dans le *Tjukurrpa* (Dousset 2004).

Les définitions du *Tjukurrpa* et leurs équivalents observables dans le *Mularrpa* doivent toutefois rester en connexion ; être liés les uns aux autres. Si ce lien venait à se défaire, le monde, le cosmos, l'ordre des choses serait en péril. Ce lien est assuré et perpétué par les êtres humains par divers moyens, et en particulier par le travail rituel, où périodiquement sont reproduits les aventures des héros mythiques afin des les relier à la réalité existentielle. C'est ainsi qu'expriment les Aborigènes le devoir de revisiter périodiquement leurs sites sacrés et d'y organiser les rites à l'honneur du *Tjukurrpa*, en particulier les rites dits de multiplication des espèces qui sont des rites dits totémiques (Elkin 1933, Hiatt 1971, Dousset 1996).

Chaque héros mythologique incorpore en effet au moins un élément naturel, celui ou ceux pour lesquels il est l'instigateur originel : une espèce animale ou végétale, la pluie ou encore les étoiles. Ces éléments naturels ont besoin d'être nourris de la substance mythologique qui les a créés afin de pouvoir perdurer. Or, cette substance alimentaire leur est fournie par le travail rituel et les fluides corporels des êtres humains qui portent en eux, nous allons le voir, leurs principes actifs. Notons ici un élément particulièrement important : tous les individus et groupes ne sont pas responsables de cette reproduction rituelle pour l'ensemble du vivant.

Bien au contraire, un groupe a, selon sa résidence ou ses affiliations prédominantes à charge certaines espèces, alors que d'autres groupes effectuent ces mêmes rites pour d'autres. Tout comme les espèces et phénomènes naturels sont complémentaires et nécessitent leur coexistence (la *pluie* qui arrose *l'herbe* que mange le *kangourou*), les groupes humains sont ainsi complémentaires et s'intègrent dans un réseau d'échanges et de complémentarité distribué sur un espace vaste indispensable à la survie du cosmos tout entier (Morton 1987, Elkin 1967: 214, Testart 1987: 180-1).

Mais en quoi le rituel et les substances corporelles des humains pourraient-ils bien être efficaces dans la reproduction de la relation indispensable entre *Tjukurrpa* et *Mularrpa* ?

C'est ici que vient jouer un rôle essentiel la conception et ce que les anthropologues appellent le totem de conception ; où ce que les Ngaatjatjarra appellent eux-mêmes le *tjuma*, notion qui

est fondamentalement ancrée dans l'espace, et donc le foncier. Revenons quelque peu en arrière. Lorsque les héros mythologiques, chacun représentant ou incorporant ce qui allait devenir une espèce ou un phénomène naturel, voyageaient sur ou sous terre, forgeant ainsi l'univers, ils laissèrent derrière eux des petits bouts d'eux-mêmes, des *tijitikuurti* ou enfants-esprits qui portent en eux les principes actifs à la fois des héros mythologiques et des espèces naturelles ainsi créées (Tonkinson 1989). Ces enfants-esprits, véritables charnières entre les deux mondes, se sont installés le plus souvent dans des arbres où, sous la forme humanoïde minuscule, ils s'alimentent de nectar et attendent de pouvoir se réaliser pleinement, c'est-à-dire de pouvoir devenir des êtres humains. Pour ce faire, ils doivent pénétrer une femme par un orifice, par exemple le nombril, où ils animeront le fœtus en devenir et où ils deviendront une part constituante et essentielle de la personne tout en emportant avec eux l'essence du héros mythologique dont ils sont issus. Cette essence est définie, entre autres, comme intégrant les particularités géographiques créées par le héros dont ils sont les restes mythiques. Leur assise spatiale est indiscernable de leur assise mythologique et ontologique. Toutes deux seront emportées dans le corps de la femme pour construire l'enfant. Avant de pénétrer cette femme, ces enfants-esprits adopteront toutefois pendant un bref laps de temps la forme animale, végétale ou autre qu'ils représentent, tentant de communiquer à la future mère ou à un membre de sa famille leurs intentions. Cette communication se traduit par des rencontres étranges et inattendues ; et le lieu où cette rencontre est reconnue avoir eu lieu deviendra le site dit de conception. En voici un exemple dans lequel sont également illustrées les équivalences des signifiés que porte le terme *tjuma* :

Je marchais avec mon premier fils près de la communauté de Docker River, dans la plaine de mulga (Acacia), lorsque j'ai vu un échidné [porc-épic australien]. L'échidné, c'est de la bonne viande et nous essayions de le prendre. Je pris un bâton afin de le retourner sur son dos pour pouvoir le ramasser, mais cela a pris beaucoup de temps. Je le poussais et le poussais encore avec le bâton mais il ne voulait se retourner et rester sur le dos pour que je puisse le ramasser. C'était étrange, d'habitude j'arrive bien à ramasser les échidnés. Plus tard, mon second fils naissait. Il avait une marque de naissance [*tjuma*] sur le dos, juste à l'endroit où j'appuyais avec le bâton pour faire retourner l'animal. Son totem, son *tjuma*, c'est certain, c'est donc l'échidné, et son histoire mythique [*tjuma*], c'est celle de cet animal (femme Ngaatjatjarra, 1997).

Premier élément ; marque corporelle, le totem de conception et l'histoire mythologique font partie du même complexe, le *tjuma*, qui construit et insère la personne à l'intérieur d'une mémoire collective, d'une histoire partagée. Mais reformulons tout cela en des termes fonciers afin de dégager le second élément. Les héros mythiques traversèrent l'espace et par leurs actions et aventures créèrent dans ce continuum des sites identifiés, souvent même des sites qui deviendront sacrés pour les humains. Ces héros représentent des espèces ou phénomènes naturels, par exemple un kangourou, la pluie, l'herbe. Ces sites créés par l'action mythique seront eux également associés à ces espèces et phénomènes, de sorte que toute personne qui réside de manière prolongée à proximité et qui connaît les mythes et les rites qui y sont associés, effectue le travail rituel au nom de cet héros mythique, et donc au nom de l'espèce ou du phénomène en question. Par ce savoir et savoir-faire, il peut revendiquer une responsabilité foncière particulière, une couche importante dans le millefeuille de l'accumulation des pouvoirs fonciers.

A cela s'ajoute une autre couche, celle du totem de conception, le *tjuma*. Lorsqu'une personne est pensée avoir été conçue par un héros particulier, l'espèce naturelle qui y est associée, tout comme l'ensemble des sites géographiques qu'il a produit lors de ses voyages, engendrent de

facto des couches de droits fonciers, et ceci même si la personne n'a jamais vécu sur les lieux ou ne connaît rien des rituels en question. Nous en donnerons un exemple plus loin. Les affiliations foncières s'expriment ainsi comme une accumulation de responsabilités et de droits fondés sur divers critères, et le paysage de cette affiliation foncière est à la fois disloqué et décentré : une personne peut revendiquer des affiliations foncières plus ou moins fortes sur une série de sites géographiques distants les uns des autres, car le site de conception, le lieu de naissance et les lieux d'apprentissages religieux sont rarement identiques. A l'inverse, un site particulier peut être revendiqué par plusieurs personnes qui se mesurent entre-elles en fonction du nombre de couches de ce mille-feuille qu'elles peuvent accumuler. L'affiliation, ou la propriété foncière, est d'abord une question de mise en relation d'individus et de leurs complémentarités hiérarchisées.

4. Humaniser la géographie

Dans les passages précédents, nous avons évoqué ou sous-entendu un certain nombre d'éléments qu'il nous paraît nécessaire de résumer avant de poursuivre. Nous avons en particulier souligné que la propriété foncière chez les habitants du Désert de l'Ouest, et plus particulièrement chez le groupe dialectal des Ngaatjatjarra, est du type « faible ». Si une personne peut accumuler davantage de critères d'affiliation territoriale que d'autres au sujet d'un site particulier, à aucun moment ne peut elle jouir d'une relation d'exclusivité par rapport à la chose. A aucun moment ne peut-elle disposer des ressources matérielles (trou d'eau potable, gibier, végétaux, bois, silex) ou immatérielles (mythes, chants, rituels et objets sacrés) associées à ce site comme bon lui semble sans consulter d'autres personnes qui disposent d'affiliations même moindres. L'exclusion d'autrui ou l'accès exclusif aux sites n'est pas une valeur sociale dans le Désert de l'Ouest, bien au contraire. Comme l'explique Tonkinson (2003 :98), les Aborigènes de cette région sont caractéristiques d'un

ethos d'inclusion puissant qui définit la « société » en des termes géographiques et sociaux extensifs (caractéristique qui se retrouve le plus clairement dans les interdépendances régionales établies au sujet de la reproduction des animaux et des plantes par le biais des « rites de multiplication »). (notre traduction)

Ensuite, notons qu'à aucun moment, ni dans notre exposé ci-dessus, ni même dans les discours autochtones, il n'est fait référence à des surfaces, des parcelles, ou à des frontières. En effet, l'affiliation telle que nous l'avons décrite est celle à un site particulier, qui renvoie à un événement mythologique. Il s'agit d'un foncier sans extension en surface. Seuls les sites mythiques particuliers (un rocher, un trou d'eau, un arbre, une crevasse, un lac salé etc.) sont identifiés et nommés et deviennent les points de référence. Leurs alentours en sont des zones d'influences relativement vagues dont l'efficacité religieuse et identitaire diminue graduellement, mais de manière indéfinie, avec la distance croissante.

Enfin, nous avons souligné que la propriété ou l'affiliation est d'abord une question de relations entre personnes au sujet de la chose, plutôt qu'une relation entre personnes et la chose. Ici encore, qu'il s'agisse des rites de multiplication des espèces ou des totems de conceptions, l'affiliation foncière est d'abord un mode d'expression et d'articulation des complémentarités sociales et un placement de l'individu dans la cartographie mythologique partagée. La proposition selon laquelle l'espace et ses sites identifiés sont en premier lieu une question de relations humaines et sociales, et que la cartographie géographique est aussi une médiation mythologique de la cartographie sociale, est perceptible dans les deux exemples suivants : le premier démontre la nature sociale de la pensée géographique, le second illustre l'accès au foncier par une référence à la mise en relation du corpus humain avec la mythologie.

Les carnets de terrain doivent, au cours des entretiens et des observations, permettre de fixer à l'écrit ce que nos interlocuteurs font et disent sans autre support que leur mémoire. Une partie considérable du travail sur le terrain, et ceci dès 1994, avait comme objectif celui de retracer les généalogies et les liens d'alliance afin de s'interroger sur la qualification « d'aberration » du système de parenté que Lévi-Strauss avait évoqué pour ces sociétés. Les interlocuteurs avaient vite compris les signes et abréviations de l'anthropologue : des cercles pour les femmes, des triangles pour les hommes, des lignes pour signifier la filiation et l'alliance, et donc les relations entre les gens. Ils commencèrent à dessiner eux-mêmes dans le sable, pendant les entretiens, les généalogies et histoires de vie qu'ils comptaient. Mais ces dessins, précieux par l'information qu'ils véhiculaient, étaient souvent effacés avant même qu'ils puissent être analysés et compris. Face à l'insatisfaction de l'anthropologue et à l'impatience de ses interlocuteurs, ces derniers décidèrent presque aussi vite qu'ils acquirent les principes d'un dessin généalogique de s'emparer du carnet et de fixer eux-mêmes, une fois pour toute, les relations telles qu'ils les concevaient par écrit, plutôt que de continuer à marquer le sable éphémère. Il en résulta toute une panoplie de petits dessins effectués par les Aborigènes eux-mêmes et qui, en plus de nous livrer des informations généalogiques, se révèlent être des représentations significatives des manières de penser ce qu'est une relation sociale et humaine. Le dessin suivant (figure 1) est un exemple particulièrement révélateur et utile pour ce qui nous occupe ici.

[insérer dousset_figure_1 ici]

Figure 1 : Dessin « généalogique » représentant un homme, son épouse, son initiateur et l'épouse de ce dernier (homme Ngaatjatjarra-Pintupi, 1996).

Fidèle à nos propres représentations — même si l'homme qui dessinait n'y distingua pas graphiquement les hommes des femmes — cette généalogie autochtone représente les individus par des points et les liens qui les unissent par des lignes. Evidemment, le dessin fut accompagné d'explications orales que nous ne faisons que résumer ici.

Au bas de la généalogie l'homme se représenta lui-même (Ego). En haut à gauche il plaça son épouse (*kurri*) ; une épouse particulière car elle est *pikarta*, la femme qui lui fut promise lors de son initiation par son initiateur et beau-père potentiel, *waputju*, qui lui se trouve centré en haut du dessin. Sur la droite de ce dernier, le dessinateur représenta *pampurlpa*. Il s'agit de l'épouse potentielle de *waputju*, une belle-mère qui occupe un rôle particulier pendant l'initiation également. Les diverses lignes lient ainsi *waputju* et *pampurlpa* par l'alliance (et leur rôle partagé dans l'initiation) ; *waputju* et *pikarta* par la filiation, la seconde étant la fille du premier ; *pikarta* (ou *kurri*) à Ego par l'alliance ; et Ego à *waputju* et *pampurlpa* par le lien d'affinité et celui qui les lie au travers de l'initiation, moment crucial pour un homme en devenir adulte.

Il nous faut avouer sans complexe que ce n'est qu'après plusieurs dessins et de nombreuses explications que le véritable sens de ces extraits généalogiques devint perceptible. Certes, les points dessinés étaient des individus identifiés et les lignes des liens généalogiques et sociaux identifiés et décrits par l'interlocuteur, mais les premiers représentaient aussi des sites géographiques, en l'occurrence les sites d'affiliation premiers des personnages en question, et les seconds illustraient les chemins empruntés par le voyageur pour se rendre d'un lieu à l'autre, comme le montre la carte de la figure 2 où nous avons remplacé les rôles et positions des individus par leurs sites d'affiliation.

[insérer dousset_figure_2 ici]

Figure 2 : Cartographie des relations exprimées dans la figure 1.

Le dessin généalogique, celui qui met en relation des individus selon des statuts et rôles sociaux spécifiques, est ainsi en même temps une cartographie précise de l'espace, nous entraînant à considérer que l'espace ne peut être conçu sans les êtres humains, tout comme les relations entre les êtres humains sont de fait conçues comme des relations spatiales, et que les relations spatiales sont des relations sociales. Les généalogies dessinées, dont n'est reproduit ici qu'un seul exemple, soulignent cet aspect spatial, plutôt que l'aspect chronologique — d'usage dans les généalogies occidentales — qui dominent les représentations des relations de parenté (cf. aussi Dousset 2003a). En appui à ce constat, il nous faut ajouter que si les sites particuliers sont connus par des noms qui leur proviennent des temps mythiques, ils peuvent aussi être désignés par les noms des personnes qui s'y associent. A l'inverse, les personnes peuvent également s'adresser ou faire référence à quelqu'un par le nom d'un site de sorte que, au cours de certaines conversations, ce n'est que le contenu et le contexte du discours qui permettent de discerner s'il est question d'un être humain ou d'un lieu géographique.

Le second exemple, quant à lui, illustre dans quelle mesure il est nécessaire d'interpréter l'affiliation territoriale par le biais de la médiation mythologique ; une affiliation qui est loin de ressembler à des mécanismes d'héritage ou de transfert des propriétés foncières automatiques, mais qui souligne encore le lien indissociable entre la personne et la géographie. Un mythe raconte comment un héros, pris de colère, pour diverses raisons qu'il n'est pas nécessaire de détailler ici (voir Dousset 2004), frappa, sur le sol avec son bâton à fouir. Il finit par creuser une crevasse qui est aujourd'hui un site d'une grande importance religieuse. Au cours de cet excès de colère, il se frappa également le pied, se blessa et son sang coula dans le trou qu'il entreprenait.

Loin de ce site important, à 300 kilomètres environ, naquit dans les années 1940 un garçon auquel il manquait un orteil. Interpellé par cette malformation de naissance, les vieux sages se mirent à parlementer, à interpréter et finirent par conclure que ce garçon ne pouvait être que la réincarnation du héros mythique qui s'était blessé le pied. Rappelons-nous ici que la notion de *tjuma*, qui signifie d'abord le totem de conception, identifie également les marques corporelles qui sont produites par les événements qui accompagnent la pénétration de l'enfant-esprit dans le corps de la mère pour y animer le fœtus. Sans avoir rendu visite à ce site, ni même avoir acquis de connaissances, il y fut pourtant immédiatement affilié ; et ce n'est que plus tard, adulte, qu'il apprit l'ensemble des chants et des rituels qui devaient s'effectuer en son honneur.

Conclusion

Le rapport au foncier et la régulation des droits et obligations qui s'y affèrent dans le Désert de l'Ouest australien, qu'on les appelle « propriété » ou « possession », sont loin d'y être limités aux aspects matériels (économiques ou environnementaux) (cf. Van Griethuysen & Steppacher, ce volume). Certes, accéder au foncier c'est se procurer les ressources nécessaires à la subsistance. Mais encore, avec l'arrivée timide mais certaine des sociétés minières, être considéré « propriétaire » (ou affilié) c'est pouvoir espérer une part des royalties distribuées. Le foncier est pourtant d'abord et en premier lieu une cartographie, et de ce fait un lieu de mémoire sociale et individuelle, mais aussi mythologique et donc ontologique.

L'espace Ngaatjatjarra identifié est totalement humanisé. Les relations foncières sont des relations entre les personnes, les cartographies foncières sont des cartographies sociales, les sites sont des personnes ou personnages, réels et mythiques, et les routes de migration et de nomadisme sont des liens généalogiques (d'affinité et de consanguinité) et sociaux. Ce

chapitre en a présenté deux exemples — qui doivent malheureusement suffire dans le contexte de cet ouvrage — pour illustrer ce qui est une constante discursive. Cette humanisation est le produit d'une combinaison intégrée et cohérente des trois déterminants que nous évoquions en introduction comme étant constitutifs du collectif. Des déterminants que nous avons, de manière quelque peu rapide, identifiés comme le mode de recrutement, l'espace ou le territoire et la mémoire collective. Ils sont indissociables dans la construction d'une personne dans le Désert de l'Ouest, et ils contribuent ensemble à définir le système foncier et par ce biais ce que peut être ici compris comme la propriété foncière. Nous avons tenté de dégager un certain nombre de critères qui semblent caractériser le système foncier du Désert de l'Ouest. D'abord la discontinuité et l'affiliation multiple. Il ne s'agit pas de surfaces dont on est propriétaire, mais de sites particuliers ; et il ne s'agit pas d'être propriétaire exclusif d'un ou plusieurs de ces sites, mais de s'insérer par l'accumulation de couches dans le réseau des complémentarités socio-territoriales. Les affiliations foncières sont discontinues car chaque personne diversifie par son vécu ses points de repère ; et elles sont multiples car elles distribuent les individus sur un espace dominé par des responsabilités rituelles qui s'expriment comme des complémentarités existentielles : maintenir la relation entre *Tjukurrpa* et *Mularrpa*. L'espace et sa gestion — par exemple les rites de multiplication des espèces qui comme nous l'avons vu sont complémentaires — sont un véhicule de la cohésion sociale car ils définissent le collectif et articulent les interrelations sociales. Nous voyons que ce qui fut appelé « propriété foncière » par les anthropologues eux-mêmes, et qui est aujourd'hui réifié dans la législation contemporaine gérant les revendications foncières autochtones, est une réduction (cf. Simard 2003) d'un complexe qui intègre à la fois le mode de recrutement (pouvoir revendiquer du vécu sur cet espace, par exemple y avoir été conçu), la mémoire collective (les mythes qui engendrent les enfants-esprits et le vivant), et le territoire (encore les mythes, qui définissent les sites identifiés dans le continuum spatial). En effet, si nous avons tenté de déconstruire puis de reconstruire en des termes intelligibles des représentations locales complexes, cela ne signifie pas pour autant que nous les avons traduits de sorte à ce qu'ils soient efficaces et compréhensibles dans le contexte d'une confrontation avec le système juridique occidental qui en Australie règle les questions de propriété légale. Le système foncier des Ngaatjatjarra et le système législatif de l'Australie dominante sont diamétralement opposés et profondément incompatibles pour de nombreuses raisons et tout particulièrement celles qui ont été exposées dans ce chapitre. Pour que ces groupes puissent continuer à vivre sur des terres qu'ils appellent les leurs, il est pourtant nécessaire qu'ils puissent exprimer leurs normes et valeurs sociales en des concepts prévus par la loi. Il a donc fallu une adaptation aux procédures définies pour cette reconnaissance. En se soumettant à ces adaptations exigées qui se présentent comme la traduction d'un système culturel dans un autre, ils en ont également subi les conséquences majeures ; celles produits par la fixation d'un ensemble de critères pensés ouverts à négociation et interprétation en des règles immuables car légalement reconnues et écrites. C'est probablement cette ingérence, encore davantage que l'arrivée de la télévision ou des biens occidentaux, qui a produit la transformation sociale la plus profonde ces dernières deux décennies dans le Désert de l'Ouest australien.

Références bibliographiques

- Arcand, Bernard 1988. « Il n'y a jamais eu de société de chasseurs-cueilleurs », *Anthropologie et Sociétés*, 12(1): 34-58.
- Berndt, Ronald Murray 1959. « The concept of 'The Tribe' in the Western Desert of Australia ». *Oceania*, 30(2): 81-107.
- Blackstone, William 1823. *Commentaries on the Laws of England*. London [1766].
- Bloch, Maurice 1975. « Property and the End of Affinity », in M. Bloch (ed.), *Marxist Analyses and Social Anthropology*. London: Malaby Press, p. 203-228.
- Breen, Gavan 1981. « Margany and Gunya », in R.M.W. Dixon & B.J. Blake (eds), *Handbook of Australian Languages*, vol. 2: Canberra: ANU, p. 274-393.
- Douglas, Wilfrid Henry 1971. « Dialect Differentiation in the Western Desert - A Comment ». *Anthropological Forum*, 3: 79-82.
- Dousset, Laurent 1996. « Production et reproduction en Australie. Pour un tableau de l'unité des tribus aborigènes », *Social Anthropology*, 4(3): 281-298.
- Dousset, Laurent 2003a. « Indigenous modes of representing social relationships: A short critique of the "genealogical concept" », *Aboriginal Studies*, 2003/1: 19-29.
- Dousset, Laurent 2003b. « On the misinterpretation of the Aluridja kinship system type (Australian Western Desert) ». *Social Anthropology*, 11(1): 43-61.
- Dousset, Laurent 2004. « Ontogenèse d'un mythe événementiel en Australie ». *Technique et Culture*, 43-44: 45-59.
- Dousset, Laurent 2011a. « Habitation fixe ou campement de fortune ». *Techniques et Culture*, 56: 62-77.
- Dousset, Laurent 2011b. *Mythes, missiles et cannibales: Le récit d'un premier contact en Australie*. Paris: Société des Océanistes.
- Dousset, Laurent 2012. « "Horizontal" and "vertical" skewing: similar objectives, two solutions? ». In T.R. Trautmann and P.M. Whiteley (eds), *Crow-Omaha: New Light on a Classic Problem of Kinship analysis*. Tucson: Arizona University Press, p. n.d.
- Elkin, Adolphus Peter 1933. « Totemism in north-western Australia (The Kimberley Division) ». *Oceania*, 3(3): 256-296.
- Elkin, Adolphus Peter 1938-40. « Kinship in South Australia ». *Oceania*, 8(4);9(1);10(2);10(3);10(4): 419-452; 41-78; 198-234; 295-349; 369-89.
- Elkin, Adolphus Peter 1967. *Les Aborigènes d'Australie*. Paris: Gallimard [1938, 1954].
- Glaskin, Katie & Laurent Dousset 2011. « Asymmetry of Recognition: Law, Society and Customary Land Tenure in Australia ». *Pacific Studies*, 34(2/3): 142-156.
- Godelier, Maurice 1973. « Le concept de Tribu. Crise d'un concept ou crise des fondements empiriques de l'anthropologie? ». *Extrait de Diogène*, 81: 28.
- Goody, Jack 1962. *Death, property and the ancestors*. London: Tavistock.
- Gould, Richard A. 1969. « Subsistence behavior among the Western desert Aborigines of Australia ». *Oceania*, 39(4): 253-274.
- Hamilton, Annette 1982. « Descended from father, belonging to country: rights to land in the Australian Western Desert », in E.B. Leacock & R.B. Lee (eds), *Politics and*

History in Band Societies. Cambridge, Paris: Cambridge University Press, Editions de la MSH, p. 85-108.

- Harrison, S. 1992. « Ritual as intellectual property ». *Man* 27(2): 225-244.
- Heusch, Luc De 1997. « L'ethnie: les vicissitudes d'un concept ». *Archives européennes de sociologie*, 38(2): 185-206.
- Hiatt, Lester Richard 1971. « Secret pseudo-procreation rites among the Australian Aborigines », in L.R. Hiatt & C. Jayawardena (eds), *Anthropology in Oceania: essays presented to Ian Hogbin*. Sydney: Angus and Robertson, p. 77-88.
- Keen, Ian 2002. « Seven Aboriginal marriage systems and their corrélâtes ». *Anthropological Forum*, 12(2): 145-157.
- Kelly, Robert 1995. *The Foraging Spectrum: Diversity in Hunter-Gatherer Lifeways*. Washington & London: Smithsonian Institution Press.
- Lee, Richard B. and Irven De Vore (eds) 1968. *Man the Hunter*. New York: Aldine.
- Levi-Strauss, Claude 1967. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Mouton [1947].
- Miller, Wick R. 1971. « Dialect Differentiation in the Western Desert Language ». *Anthropological Forum*, 3(1): 61-78.
- Morton, John 1987. « The Effectiveness of Totemism : "increase ritual" and resource control in central Australia ». *Man* (N.S.), 22(3): 453-474.
- Myers, Fred R. 1986. *Pintupi country, Pintupi self. Sentiment, Place and Politics among Western Desert Aborigines*. Washington & Londres, Canberra: Smithsonian Institution Press, AIAS.
- Reynolds, Henry 1992. *The Law of the Land*. Ringwood (Vic): Penguin Books, 2nd edition [1987].
- Rumsey, Alan 1989. « Language Groups in Australian Aboriginal Land Claims ». *Anthropological Forum*, 6(1) : 69-79.
- Simard, Jean-Jacques 2003. *La Réduction : l'autochtone inventé et les Amérindiens d'aujourd'hui*. Québec : Septentrion.
- Stanner, William Edward Hanley 1979. *White man got no dreaming: Essays 1938 – 1973*. Canberra: Australian National University Press.
- Steward J.H., 1972. *Theory of culture change. The methodology of multilinear evolution*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press [1955].
- Steward, Julian H., 1972. *Theory of culture change. The methodology of multilinear evolution*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press [1955].
- Testart, Alain 1979. « Les sociétés de chasseurs-cueilleurs ». *Pour la Science*, 16: 99-108.
- Testart, Alain 1987. « Deux modèles du rapport entre l'homme et l'animal dans les systèmes de représentations », *Etudes rurales*, 107-108: 171-193.
- Tonkinson, Robert 1978. *The Madudjara. Case studies in cultural anthropology*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Tonkinson, Robert 1989. « Semen Versus Spirit-child in a Western Desert Culture ». In M. Charlesworth, H. Morphy, D. Bell and K. Maddock (eds), *Religion in Aboriginal*

Australia. An Anthology. St. Lucia, Queensland: Queensland University Press, p. 107-123 [1978].

Tonkinson, Robert 2003. « Ambrymese dreams and the Mardu Dreaming ». In R. Lohmann (ed.), *Dream Travelers: sleep experiences and culture in the Western Pacific*. New York: Palgrave Macmillan, p. 87-105.

Turner, David H. 1980. *Australian Aboriginal Social Organisation*. Canberra, Atlantic Highlands: AIAS, Humanities Press.

Whitehead, A. 1983. *Men and women, kinship and property: some general issues*. London: Croom Helm.

Yengoyan, Aaram A., 1968. « Demographic and Ecological Influences on Aboriginal Australian Marriage Sections ». In R.B. Lee and I. De Vore, *Man the Hunter*. Chicago: Aldine, p. 185-190.